

PRECARIEDAD / PRECARITY ARTÍCULOS

Héroes menores, en nombre de (un) Otro. El cuidado como asistencia y delegación en tiempos de precariedad (Releyendo Lucas 10, 25-37)

Minor heroes, in the name of (an) Other. Care as assistance and delegation
in times of precariousness (Re-reading Luke 10, 25-37)

ALICIA DE MINGO

Universidad de Sevilla

amingo@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2476-055X>

RESUMEN: En el presente artículo se propone pensar la posibilidad de una ética en tiempos de precariedad a partir, por una parte, de la figura del Otro como *Rostro* en la ética de la responsabilidad de E. Lévinas, tal como es recepcionada por Butler en *Vida precaria*. Y, por otra parte, a partir de un intento de relectura, que creemos necesario realizar, del pasaje conocido como “Parábola del buen samaritano” (Lucas 10: 25-37), texto clave en nuestro acervo precomprensivo-hermenéutico acerca del vínculo entre ética y apertura al Otro. Dicha relectura nos ayudaría a pensar la posibilidad de una ética (individual y *proto-cívica*) que articulase cuidado como *asistencia* al Otro (por parte del samaritano en tanto “héroe menor”) y *delegación* en un “Otro” del Otro, que suele ser olvidada (en el posadero, en nuestro ejemplo).

Palabras clave: Rostro; precariedad; cuidado; responsabilidad; Lévinas; Butler.

Cómo citar este artículo / Citation: Mingo, Alicia de (2021) “Héroes menores, en nombre de (un) Otro. El cuidado como asistencia y delegación en tiempos de precariedad (Releyendo Lucas 10, 25-37)”. *Isegoría*, 64: e04. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.04>

ABSTRACT: In the present article it is proposed to think about the possibility of an ethics in times of precariousness; on the one hand, through the figure of the Other that appears as a *Face* in E. Lévinas’ ethics of responsibility, as it is received by Butler in *Precarious Life*. And, on the other hand, through a proposal to re-read, which we believe it is necessary, the passage known as the “Parable of the Good Samaritan” (Luke 10: 25-37), key-text in our pre-understanding-hermeneutical background about the link between ethics and openness to the Other. That re-reading would help us to think about the possibility of an (individual and *proto-civic*) ethics that articulates care as *assistance* to the Other (by the Samaritan as a “minor hero”) and *delegation* to an “Other” of the Other, that is usually forgotten (to the Innkeeper, in our example).

Keywords: Face; Precariousness; Care; Responsibility; Lévinas; Butler.

Recibido: 1 enero 2020. **Aceptado:** 30 septiembre 2020.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada (Lévinas 1977: 190).

Alcanzar el rango de modelos, en suma, no requiere alzarse a figuras últimas ni universales; también llegan a serlo hombres de talla más menuda. [...] a estos últimos les cuadraría mejor el título de héroes *menores* y modelos *pasajeros* [...]. Otro como yo me resulta admirable sin que nada hiciera notar que reunía dotes extraordinarias para ello. Ni era una excepción ni ha sobrevenido un milagro; simplemente ha tomado partido por la virtud y sus trabajos. Toda la responsabilidad de acometer una tarea parecida es ahora sólo mía; una vez asumido que yo también puedo, la opción descarnada es: ¿quiero o no quiero? (Arteta 2002: 165-166).

I. PRECARIEDAD Y SOCIEDAD DEL BIENESTAR

Pocas dudas podrían caber acerca de que, en efecto, vivimos tiempos de precariedad, fruto de una suerte de *tormenta perfecta* socioeconómica, con un trasfondo generalizado de crisis político-democrática y en un entorno de neoliberalismo generalizado, crecientemente despiadado, en el que el todo social aparece cada vez más bajo el aspecto de una *gigantesca empresa* regida por el omnímodo poder de escrutinio de un rendimiento incondicionado. Lo que se deja comprender en primer lugar bajo el término *precariedad* podría ser asumido sobre todo desde esta perspectiva básicamente socio-político-económica. Nos vendrían a las mientes rápidamente, como ejemplos idóneos, el de una persona anciana y enferma que vive sola y desasistida; o el de una familia a la que van a desahuciar y no tiene dónde alojarse; o el de una mujer madre de familia y que, además, tiene que atender a un familiar en grado máximo de dependencia, que no encuentra apoyo en su empresa de cara a una flexibilización horaria; o el de un joven repartidor que trabaja en condiciones inhumanas, a destajo... Habría muchos más ejemplos cuya proliferación alarmante acreditaría que, en efecto, vivimos *tiempos de precariedad*.

I.1. Gestión política y responsabilidad ética

Una de las preguntas inmediatas que surgen desde que nos proponemos pensar éticamente los desafíos de la precariedad se refiere a las posibilidades de intervención y responsabilidad *individuales*. No sería una cuestión baladí. Planteársela en tales términos estaría justificado desde el momento en

que pudiera parecer que la exigencia de hacerse cargo de esos casos, y otros similares, sería más bien de la incumbencia de organismos políticos, instituciones oficiales, fundaciones, organizaciones no gubernamentales..., y formando parte de la agenda de políticas sociales o de protección social orientadas, en un sentido muy “funcional” a la resolución socio-política de problemas, en niveles diversos. Lo que significa que la precariedad habría de poder ser abordada sobre todo racional-instrumental-estratégicamente, como cualquier otro problema social que debiera ser políticamente resuelto (Lipovsky 1994: caps. IV y VII), quedando la responsabilidad individual, si no eliminada, sí al menos en un segundo plano, siendo, sin embargo, que es en esta responsabilidad donde habrían de encontrar refugio y genuina justificación una *intención* y *sentido éticos*.

Ciertamente, se dirá que, más allá de este *sentido*, siempre son posibles la responsabilidad y la acción individuales “en distancias cortas”, al alcance de mi asistencia directa, personal, local. Es cierto que puedo adherirme a la protesta vecinal contra un desahucio, aportar mi bolsa de alimentos a la salida de un supermercado, o agenciar una denuncia sobre una situación de explotación. Puedo, también, intervenir digitalmente firmando, por ejemplo, en *Change.org*. Y, sobre todo, puedo participar activamente en una ONG. Pues bien, cabría pensar que, del mismo modo que se puede reprochar a instituciones intermedias (ONG, voluntariado) que de hecho le resuelvan al “Estado del Bienestar” su frecuente negligencia *política* en tareas esenciales (Béjar 2001: 36-38), también podría llegarse a concluir que tales instituciones intermedias de asistencia social fuesen capaces de absorber simbólicamente y de hecho la responsabilidad individual en favor de una creciente socialización de la ayuda y la asistencia a la precariedad. De este modo, y como consecuencia indeseable, podría llegarse a valorar, decíamos, que ya no tuviese mucho sentido mantener la perspectiva *individual*, con su tradicional prestigio ético. Sería “la sociedad” (ya constituida) la que pudiera y debiera hacerse cargo de la precariedad según criterios de gestión, eficacia y máximo rendimiento. Y, sin embargo, para que este “hacerse cargo” pudiera ostentar un sentido genuinamente ético, sería necesario que apelase *aún* a la participación y las donaciones de sentido de individuos concretos, sea que actuasen individual, colegiada o institucionalmente¹...

¹ Para profundizar sobre el aspecto ético de las organizaciones de acción voluntaria, cfr. Domingo Moratalla 1997.

siendo aún tales individuos la referencia y soportes básicos de, en nuestro caso, el compromiso con el Otro, si es que siguiera importándonos la veracidad y autenticidad de dicho *sentido ético*, sin el que ninguna acción social o política podría ser éticamente rescatada y realzada². Ello podría verificarse fácilmente, *a sensu contrario*, cuando se mostrara que la máxima eficacia en la resolución socio-política de un problema de precariedad no tendría por qué ser éticamente meritoria, en absoluto. Por ejemplo, se podría realojar a ciertos conciudadanos chabolistas en pisos de protección oficial, no porque preocupase éticamente mejorar sus condiciones de vida, sino para que el espacio que ocupasen sus chabolas pudiera ser reutilizado con vistas a la ampliación de un hipódromo colindante; o —quién no se figura a estas alturas este ejemplo— se podría proponer toda una política de “acogida de inmigrantes”, no en el horizonte de un *humanismo ético*, sino en razón de que se los necesitara instrumental-funcionalmente en el mercado de trabajo o para compensar el decrecimiento demográfico, etc. Al *sentido ético*, ciertamente, no podrían bastarle las obras ni los resultados, mal que le pesara ello a una sociedad que se dejara fascinar fácilmente por cálculos y rentabilidades.

En 2001 Helena Béjar fue finalista del *Premio Anagrama de Ensayo* con un texto titulado *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo*, en el que se preguntaba por las motivaciones del fenómeno sociológico y presuntamente ético del *voluntariado*. En su ensayo, Béjar en ningún momento cita el pasaje de la parábola que

se narra en el evangelio de Lucas 10, 25-37. Desconozco los motivos de dicha omisión, toda vez que la autora no manifiesta animadversión alguna por lo que podría considerarse la perspectiva cristiana profunda o radical de la solidaridad.³ En todo caso, Béjar podría haber confiado en que bastaría nombrar la figura del “samaritano” para que de inmediato viniera al recuerdo del lector la aún muy conocida parábola. Sin embargo, aquí partimos de la hipótesis de que deberíamos asegurarnos de que hemos pensado a fondo lo que el relato mismo trata de decirnos (mucho antes o al margen de cualquier lectura *meramente religiosa* del pasaje, y sin que ello implique desdeñar el valor de un abordaje teológico de la cuestión); a ello dedicaremos la segunda parte de nuestra contribución. El ensayo de Béjar tiene el mérito de explorar sin complejos las motivaciones del voluntariado, especialmente por lo que se refiere a la pregunta acerca de si lo que hay en el fondo de muchos gestos de voluntarios es *auténticamente* ético (en el horizonte de una *virtud republicana*) o, más bien, una expresión del narcisismo contemporáneo y las exigencias de bienestar psicológico en lo que sería una *filantropía endocéntrica* (Béjar 2001: 27 y 59-66), solo superficialmente preocupada por el *bien del Otro* por sí mismo, del que la *compasión* parece que debiera ocuparse inicialmente. Con ello pareciera darse a entender que la figura que estaría en juego es la de un *mal samaritano* que no hiciera el bien al Otro tanto en favor incondicional del Otro, cuanto porque experimenta gratificación al hacerlo, se siente recompensado, etc., con lo que el valor ético de la compasión como virtud quedaría mistificado⁴.

En lo que sigue, así pues, desearía abordar esta problemática respecto a la *responsabilidad individual* adoptando dos referencias: una centrada en Lévinas y en su recepción por parte de Butler y, hacia el final, en Derrida; y otra, en atención al

² Aun reconociendo Lévinas la importancia de “calcular” las diferencias entre los seres humanos, sus necesidades, etc., tal como este cálculo se da en la sociedad con vistas a la justicia, mediada política e institucionalmente, sin embargo, Lévinas también nos recordaba que la fuente originaria de tal justicia es de raíz ética, y nos vincula con un pathos mucho anterior (que resume en la orientación al Otro como Rostro), advirtiéndonos de que «la unidad política con las instituciones y las relaciones que se instauran en ella a partir de entonces, siempre están a punto de retener en ellas mismas su centro de gravedad y de pesar por su cuenta en el destino de los hombres como fuente de conflictos y violencias. Nos parece importante, a partir de ahí, recordar a la paz y la justicia como su origen, su justificación y su medida; recordar que esa justicia que las puede legitimar éticamente [...] no es una legalidad natural y anónima que rige las masas humanas, de la que surge una técnica del equilibrio social que pone en armonía, mediante crueldades y violencias transitorias, las fuerzas antagónicas y ciegas, y que hace imposible justificar, así, un Estado entregado a sus propias necesidades» (Lévinas 2006: 150; cfr. también Lévinas 2015: 68-70). En lo que se refiere al pensamiento de E. Lévinas, agradezco a César Moreno sus sugerencias y sabias orientaciones para la elaboración de este artículo.

³ «Frente a lo que vulgarmente se cree, la compasión no es una virtud blanda ni condescendiente, sino dura y exigente. Nuestra cultura secularizada e individualista se estremece cuando se defiende la compasión como fuente de una sociabilidad comprometida, precisamente porque la asocia a un cristianismo paternalista y, en lo que aquí respecta, a un caritativismo asistencialista. Pero la compasión que reivindicamos los voluntarios cristianos es la base sentimental de un altruismo democrático duradero. Habrá que volver a decir sin sonrojo ‘te compadezco’ y sentir de verdad con el otro extraño si queremos un voluntariado con raíces profundas. Siento que, desde la neutralidad valorativa que reclama la sociología, a más de uno le rechinen los dientes» (Béjar 2001: 176).

⁴ Para una crítica de ciertas actitudes contemporáneas que solo son aparentemente solidarias, cfr. Aranguren Gonzalo 1998.

que sigue siendo uno de los pasajes literarios más influyentes de nuestra tradición, como es la *Parábola del buen samaritano*⁵, sin referirme en este trabajo a su contexto teológico-bíblico-cristiano, para atender al contenido de la parábola misma. A este respecto, y presentada concisamente, una de las cuestiones a plantear sería la de hasta qué punto dicha parábola podría valer como modelo ejemplar desde el que pensar actualmente la *intervención ética responsable del Otro*. Quizás lo más interesante de su relectura estribase en la posibilidad de volver a pensar la interacción entre *asistencia y delegación*, imprescindible de cara a una *ética mínima y eficaz para tiempos de precariedad* (que, ciertamente, también es nuestra propia precariedad). Tal interacción nos permitiría retroceder hacia lo que podríamos considerar una *compasión inteligente, emocionalmente atenta y racionalmente circunspecta*. Es en este punto en el que resulta relevante la figura del samaritano como *héroe menor*, haciendo tándem con la del posadero. Finalmente, nos interesa la posibilidad de una ética que debiera poder seguir siendo pensada como capaz de *animar y autenticar* cualquier respuesta social y/o política, sencillamente porque estimásemos como muy insuficiente una política que pudiera campar a sus anchas guiada solo por ideales de eficacia pragmática. De ser así, adoptar medidas en el horizonte de una “política de precariedad” podría asimilarse a un mero ponerse manos a la obra respecto a, por ejemplo, una

“política sobre apertura de centros comerciales” o una “política de servicios de limpieza”.

1.2. Para una ética de la responsabilidad ante el Otro/Rostro precario. De Lévinas a Butler

Si ha habido un filósofo que en el siglo XX haya pensado a fondo el acceso ético al Otro ha sido E. Lévinas, pensador de la ética como filosofía primera (Lévinas 1977: 308). Cuando sostiene que el acceso al Otro ha de ser ético o no será es porque, a su juicio, el reconocimiento del Otro exige al *Mismo* un *salir de sí* que solo puede tener lugar no como un gesto emocional, cognitivo y/o dialógico, sino como un cuestionamiento o *ruptura del originario egoísmo* del existente⁶ que solo sería posible como una *responsabilidad* en la que el sujeto ha de *soportar al Otro*, haciéndose responsable de él en la medida en que experimenta que le apela, le demanda su ayuda, le invoca o suplica. La respuesta a esa demanda será *ética* cuando en ella el Otro “aparezca” en su *altura ética* frente al *Mismo*, como aquel al que el sujeto *se debe*, aquel que *le (de) manda, le “obliga”* y es, si se puede decir así, “más importante” que yo; y, por otra parte, la demanda será ética cuando el Otro sea “menos que yo” justamente por su precariedad o vulnerabilidad, lo que implicará que yo me experimente con *más poder que el Otro*, pero no para dominarle o violentarle, sino con un poder *a su disposición*⁷. Es a esto a lo que Lévinas llama *asimetría de lo interpersonal* y, a veces, *curvatura del espacio intersubjetivo* (Lévinas 1977: 228 y 295; Bauman 2009: 87-95 y 41-43; Moreno 1987). Éticamente conmovido, a su pesar, el *Mismo* se expone en el *Heme aquí* para un Otro que encarna todas las figuras imaginables de la precariedad. Lévinas recurre con frecuencia

⁵ Podemos citar ya el pasaje de Lucas 10, 25-37: «25 Se levantó un legista y le preguntó, para ponerle a prueba: “Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?”. 26 Él le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?”. 27 Respondió: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo”. 28 Díjole entonces Jesús: “Bien has respondido. Haz eso y vivirás”. *Parábola del buen samaritano*. 29 Pero él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: “¿Y quién es mi prójimo?” 30 Jesús respondió: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándolo medio muerto. 31 Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo. 32 De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo. 33 Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. 34 Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. 35 Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: ‘Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva’ 36 ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos?” 37 Él respondió: “El que practicó la misericordia con él”. Díjole entonces Jesús: “Vete y haz tú lo mismo”» (Lucas 2018: 1603).

⁶ Para Lévinas, el existente se constituye en el *gozo*, lo que le permite pensar la irrupción del Otro (como moral) como cuestionamiento del egoísmo y del poder del *Mismo*. Cfr. Lévinas 1977: 107.

⁷ «El rostro en el que el otro se vuelve hacia *mí*, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, *sino* ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda *mis* obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, *sin* oponerse a *mí*, como obstáculo o enemigo. Más, porque *mi* posición de *yo* consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado» (Lévinas 1977: 228; y también 262). Cfr. Moreno 1987.

al modo en que en la Biblia se caracteriza al Otro como *precario*: *viuda, huérfano, pobre y extranjero*, esto es, con todos los rasgos del desposeído, desvalido, en una vulnerabilidad extrema, *carente* de toda protección y sin cobertura (sin “palio” —lo que de inmediato nos hará comprender por qué el Otro requiere en primer lugar, en el orden específicamente ético, de *cuidados “paliativos”*—): sin marido, sin padre, sin recursos, sin patria (cfr. Moreno, 2004). Que hoy la precariedad adopte otras apariencias no podría desmentir lo que en cualquier caso se trata de pensar: el Otro *menesteroso*, que demanda —contra nuestro egoísmo— atención y ayuda como explotado, desempleado, analfabeto, enfermo, enfermo mental, dependiente, etc. Para Butler,

... lo que nos obliga moralmente se relaciona con el modo como somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar. Primero y principal, este impacto de la demanda del otro nos constituye contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad. Así, si creemos que la autoridad moral se relaciona con encontrar la propia voluntad y sostenerla, estampándole nuestro nombre, probablemente no podamos comprender el modo por el que se transmite una demanda moral. Esto es, no comprendemos la situación de ser interpelados, la demanda que viene de otro lugar, a veces de un lugar indefinible, por la cual se articulan e insisten nuestras obligaciones. En efecto, esta concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea. De hecho, tiende a arruinar mis planes, y que mis planes resulten arruinados bien puede ser el signo de que algo es moralmente obligatorio para mí (Butler 2006: 165).

Un poco más adelante muestra Butler su adopción del “rostro” levinasiano, especialmente por lo que se refiere a «el modo como el otro nos demanda moralmente —una apelación moral que no pedimos ni somos libres de rechazar—» (Butler 2006: 166). Butler se basa especialmente en un texto de Lévinas titulado *Paz y proximidad* (Lévinas 2006), que Butler condensa citando a Lévinas: «El rostro como la extrema precariedad del otro. Paz como un despertar a la precariedad del otro» (Butler 2006: 169; Lévinas 2006: 148). Para Butler,

... responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. No se trata de un despertar, para utilizar sus palabras, a mi propia vida —una extrapolación de la comprensión de mi propia precariedad a la comprensión de la precariedad de la vida del otro—. Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro. Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética (Butler 2006: 169).

A Butler le llama poderosamente la atención la cercanía —a que se refiere frecuentemente Lévinas— entre la posibilidad de *asesinar al Otro* y la de *prestarle socorro*. En verdad, lo que se dilucida en dicha cercanía —me adelantaré en el comentario de la parábola— es que el hombre herido al que el samaritano socorre es, a la vez, el que podría ser asesinado y el que demanda ayuda. Por otra parte, los Otros del Otro herido pueden ser quienes le han dejado “medio muerto”, pero también quienes dan un rodeo, o bien aquel que acude en su ayuda. El Otro hallado en el camino aparecerá, en cualquiera de los casos, como *vulnerable, precario, carente, desvalido, menesteroso*. Si en mí se encuentra la doble pulsión a herir y asesinar, y, por otro lado, a asistir o ayudar, ello me confirmará que el Otro es precario porque puede ser dañado, porque pueda desatenderle en mi indiferencia y porque (y es ahora cuando se comprende la irradiación hacia sí de la apelación procedente desde el Otro), por ser vulnerable, requiere de mi asistencia. Cito a Butler:

Escribe Levinas: “Para mí, el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el ‘No matarás’” (Lévinas, 2006: 149). Esta última observación sugiere algo perturbador en varios sentidos. ¿Por qué la precariedad del Otro debería producir en mí la tentación de matar? ¿O por qué produce la tentación de matar al mismo tiempo que comunica la demanda de paz? ¿Hay algo en mi aprehensión de la precariedad del otro que me lleve a querer matarlo? ¿Es la simple vulnerabilidad del Otro lo que se me vuelve una tentación asesina? Si el Otro, el rostro del Otro, que después de todo es el que comunica el sentido de esta precariedad, me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo, entonces el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética (Butler 2006: 170).

Solo de aquel a quien podría violentar hasta la muerte, al que *tengo en mis manos*, podría

provenir la demanda no ya de *no matarle*, sino de *no dejarle morir* (expresión de la muerte del Otro acorde a mi potencial de *indiferencia*) y de socorrerle, en o a partir de una inquietud eminentemente ética, a *contracorriente* de la agresión y la indiferencia. El Otro me convoca en mi doble poder: tanto para asesinarle, como para auxiliarle.

Precarious Life se edita en 2004, el mismo año en que es publicado *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, de Martha Nussbaum. En 2003 había publicado Susan Sontag *Regarding the pain of Others*. En las tres pensadoras late el mismo empeño en la defensa de la no-ocultación de lo demasiado humano. Nussbaum se dirige especialmente al sistema judicial (estadounidense), y Butler a los medios de comunicación, así como Sontag, focalizando su atención en la fotografía (cfr. también Nussbaum 2008: 480-482), en la medida en que «la tarea por venir consiste en establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera visual» (Butler 2006: 183). *Vida precaria* concluye, en efecto, con una apelación a los medios de comunicación (se toman como referencia las imágenes de la guerra de Vietnam) para que muestren una realidad que no quede en mera *representación* de la realidad, sino que sea capaz de conducir *más allá* de la mera representación, imágenes que no meramente construyan una realidad, sino que la muestren, capaces de apuntar «a una vida y a una precariedad que no podían mostrar». Y continúa Butler diciendo que

... si los medios no reproducen esas imágenes, si esas vidas permanecen innombrables y sin lamentar, si no aparecen en su precariedad y en su destrucción, no seremos conmovidos. Nunca recuperaremos ese sentido de la indignación moral por el Otro, en nombre del Otro. Bajo las condiciones actuales de representación, no podemos escuchar el grito de agonía o ser forzados u obligados por el rostro [...]. ¿Pero qué medios de comunicación nos dejarán pensar y sentir esa fragilidad, en los límites de la representación tal como se la cultiva y ejerce actualmente? (Butler 2006: 187)⁸.

Se nos recuerda, de este modo, que lo que está en juego es *la vida* de un Otro dependiente de la respuesta que demos a su demanda de socorro. Urge, pues, *dar-vida* al Otro precisamente

mostrando su precariedad, intentando evitar su ocultamiento y su olvido⁹.

Hacia el final de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Lévinas se pregunta por el tránsito hacia la praxis, cuando el Rostro parece que deja atrás su trascendencia irrepresentable y se nos brinda “indiscretamente” (Lévinas 1987: 234) en su concreción, aquí y ahora, involucrándome en una responsabilidad como problema en medio del mundo. El Otro, así pues, *aparece*, y aparece como *precario* en tales o cuales circunstancias (me adelanto al comentario sobre el pasaje de Lucas 10, 25-37): sé que he de demorarme junto a *este* Otro al que puedo ver, tocar, curar, montar sobre el caballo, llevar a la posada... Digámoslo brevemente: de entre todos los Otros, aparece *este Otro* que aquí y ahora apela a mi responsabilidad, dependiendo mi voluntad de acercamiento de una no-decisión, de una decisión “a pesar mío” que le concede un sentido ético. No he elegido lo que prefiero como orientación al Otro, sino que *soy elegido*, y he tenido que *ver* a ese Otro que aparece (como Rostro) *en medio del mundo, en su precariedad*. La *proximidad* vira, de este modo, a la *justicia* (Lévinas 1987: 238) (se entiende, entonces, el desafío que supondría, en la propuesta de Butler, que los medios de comunicación se hicieran cargo de dicha *discriminación positiva*). Lévinas dirá:

De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la proximidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía [...]. Pero, en cuanto que salida de la significación y como modalidad de la proximidad, la justicia, la sociedad y la misma verdad que aquéllas reclaman, no deben tomarse como una ley anónima de las “fuerzas humanas”, que rige una totalidad impersonal (Lévinas 1987: 241)¹⁰.

II. RELEYENDO LUCAS 10, 25-37

Pocos pasajes evangélicos hay más famosos que el conocido como *Parábola del buen samaritano*.

⁹ Por lo demás, al concentrarse en su apelación a los *mass media*, Butler parece confiar la responsabilidad por el Rostro a la *pulsión de la compasión* –a ello nos referiremos de inmediato–.

¹⁰ Cfr. Finkielkraut 1988: 138 ss. La *sagesse de l'amour* es de clarísima inspiración levinasiana.

⁸ Véase, antes, Butler (2006: 178-180 y 182) y Lévinas (1977: 228), cit. en nuestra anterior nota.

no (vid. nuestra nota 5). Pienso, sin embargo, que debe ser releído, reparando en la figura del samaritano como *héroe menor* (Arteta 2002: 164-166)¹¹, en quien se personifica la decisiva articulación entre la *asistencia* al Otro por parte del samaritano y su *delegación* en el posadero.

II.1. El Otro y sus Otros

En Lucas 10, 25-37 (en nota 5) aparece un Otro principal (el *hombre precario*, necesitado de ayuda) y, en el entorno, sus Otros: los Otros del Otro. Como ha sido ya muy reconocido, la pregunta por el prójimo parece que se debiera centrar, en un primer momento, en el hombre caído, respecto al cual se pregunta sobre su condición. Se trata de la pregunta sobre *quién es mi prójimo*. Propiamente, se entiende que mi vecino, mi semejante, mi conciudadano, mi amigo, mi compatriota, etc. La pregunta se formula de cara a conseguir un criterio previo a partir del cual pudiera discriminarse, según alguna suerte de identificación, quién merece mi ayuda. La respuesta de Jesús al legista invierte la pregunta que este le había formulado. No se trata de *quién* sea mi prójimo, sino en qué medida podría considerarse que yo *soy prójimo de...*, en tanto soy yo quien ha de acercarse al Otro (Laín Entralgo 1983: 369), sin cualificación previa. Todo el peso ha de recaer en *quien se acerca al Otro*, no en *el Otro*. Con ello, el Otro queda liberado de cualquier cualificación identitaria (de modo que el Otro podría ser *cualquiera que necesite mi ayuda*: se trata de “un ser humano”), al tiempo que queda también liberado el samaritano, pasando de ser “un samaritano” a convertirse, en la respuesta del legista a Jesús, en “el que practicó la misericordia” con él¹². De *cualquiera* puede ser prójimo *cualquiera*. No se debe excluir a nadie que demande ayuda, ni a nadie que se decida, apurado, a concederla.

Así pues, no se trataría simplemente del Otro que está herido, abandonado en el camino, sino de sus Otros¹³. Helos aquí, en orden de aparición:

¹¹ Véase su cita como exergo al comienzo de este artículo.

¹² No se trataría solo de que el legista no quisiera reconocer que fue un samaritano. Si al comienzo del relato cabe imaginar que al señalarse identitariamente al samaritano, se habría pretendido activar la sorpresa en el lector oyente (¡quien iba a esperar que el que prestase socorro fuese un samaritano!), luego el “samaritano” queda liberado de tal condición como tan solo “el que practicó la misericordia”.

¹³ Ciertamente, podemos identificar los Otros del Otro y pensarlos como individuos separados, diferentes, etc. Pero quizás la enseñanza se torne más intensa y eficaz si consideramos que no hay cuatro, sino solo uno, al que

1. Los Otros bajo la figura de “unos bandidos”. Son los primeros Otros del Otro que aparecen en el relato. No se insiste en culpabilizarlos más de lo estrictamente imprescindible. La *justicia* que está en juego no es respecto a los *culpables*, sino en relación a los *responsables de asistir* a la víctima.

2. Los Otros del Otro que “dan un rodeo”, pasando de largo. Más allá de los motivos que pudieran indagarse de cara a justificar dicha acción de “pasar de largo”, no es obvio que pudiera considerárseles indiferentes. Si acaso hubiese habido en ellos compasión, de hecho no pasaron a la acción. Incluso no sería descabellado imaginar que quizás se desviaron para evitar justamente el *desafío* de la demanda del Otro en un *cara-a-cara* que los comprometiese. Lo que quiere mostrarse (diría que casi “filmarse”) es que pasan de largo *sin cuidarse del Otro*.

3. De inmediato, aparece el samaritano como protagonista. Este se presenta como el Otro principal del Otro precario, pues es el único que propiamente responde a la demanda.

4. Por último, aparece el cuarto Otro del Otro, bajo la figura del posadero.

Hablaré con más detenimiento de estos dos últimos en breve. Entre tanto, es preciso considerar que en el relato se avanza *desde la agresión a la asistencia*, pasando por la *desatención* (que no sería propiamente indiferencia). Por otra parte, se pasa de un plural (unos bandidos), a dos (levita y sacerdote) y a uno (el samaritano), lo que resulta muy relevante, pues se avanza hasta llegar finalmente al sujeto singular: irremplazable, último, único, sobre el que recae la responsabilidad. No se trata de que *de hecho* recaiga sobre el último y el único la responsabilidad, sino de que esta es siempre, desde un punto de vista ético radical, responsabilidad *para el único y el último*. No habrá nadie aparte del Único ni nadie posterior al Último, que es aquí el samaritano, de quien depende la vida del hombre herido. Por eso decíamos, comentando a Butler, que “está en sus manos”: puede dejarlo morir u ofrecerle su ayuda. Ciertamente, una vez que se haya hecho cargo, podrá aparecer Otro en el que *delegar*.

II.2. In media res. La asistencia paliativa

El relato nos sitúa *in media res*, lo que invita a pensar en términos de *precariedad consumada* y de *cuidado paliativo*. No son las causas del suceso lo

le serían concedidas *todas* las actitudes presentes en el relato (desde casi asesinarle a socorrerle).

decisivo. El narrador se desentiende de los culpables para concentrarse en quienes, pudiendo hacerse cargo de lo ya sucedido, hayan de poder obrar responsablemente en consecuencia. No se trata, pues, de explorar la culpa de los asaltantes, ni de agenciar medios de vigilancia, control en los caminos, etc. No puede caber la menor duda de que el afrontamiento máximamente eficaz de la precariedad requeriría atender a sus diversas causas, del mismo modo que —me referiré a ello de inmediato— se debe buscar una compasión inteligente y eficaz, o que la responsabilidad devenga en problema (Lévinas). Sin embargo, es un hecho indiscutible que en ocasiones no es que no se *quiera* o no se *deba* intervenir sobre dichas causas, sino que no es posible hacerlo, de modo que, en semejante impotencia, en tal déficit del cuidado para otras futuras ocasiones, solo es posible *asistir* a la *precariedad consumada*, de hecho, ya cercana, intentando *paliar* el daño provocado. Solución de *urgencia*, así pues, que no podría atender al pasado de las causas pensando en un futuro, sino que ha de prestar atención a la demanda de *asistencia paliativa*, aquí y ahora. Tal es el primer momento de apremio del *desafío ético*.

II.3. Un no-lugar geográfico y ético. Asistencia al Otro, soledad, urgencia

Tal como se plantea en el relato, la ayuda prestada al Otro transcurre en un entorno que no se deja soportar por las posibilidades que brindaría un entorno *cívico* o *urbanizado*, incluyendo un código ético y/o legal. Todo transcurre *como si no hubiese testigos*, y en verdad, no hay testigos¹⁴. La asistencia tiene lugar en un medio *pre-cívico* y *pre-legal*, en el campo, en un camino con fama de peligroso, en un ambiente general de soledad, abandono y riesgo. Se trata de un *no-lugar* (cfr. Augé, 2000), al que no llegan las normas de la ciudad ni la ley de los jueces, en el que se ubica *casualmente* el *pathos* compasivo del samaritano. Desde esta perspectiva, el samaritano no se dejaría equiparar propiamente, al menos por el momento, con un buen ciudadano; todo lo más, podría ser un buen hombre o una buena persona. La orientación hacia el Otro no depende del esfuerzo por cumplir alguna norma cívica ni un artículo legal, lo que resultaría éticamente irrisorio. Imaginémoslo, en la actualidad, actuando en favor de Otro en virtud del cumplimiento del título IX, Art. 195 del *Código Penal* español, *De la omisión*

del deber de socorro. Más radicalmente aún, recuerda Mèlich que

No es decisivo en el relato de Lucas el *deber* moral sino la *respuesta* ética, porque los tres caminantes poseen moral, parten de un “espacio moral” pero solo uno, el samaritano, da respuesta a la interpelación del otro, y, lo que es más importante, la da *en contra* de su moral. Frente al “yo moral” (el sacerdote y el levita) interesado por el *deber*, sea cual fuere éste, el samaritano intenta “adecuar” su respuesta a una situación singular, sabiendo, por otro lado, que nunca será “suficientemente adecuada”, porque él no es competente en responder, no sabe *cómo debe* responder, porque su respuesta no puede “encajar” en una norma sino todo lo contrario, la tiene que infringir. Si el samaritano hubiera actuado por deber, si hubiera respetado la ley, nunca se habría detenido a ayudar al hombre herido. La respuesta del samaritano abre una *zona sombría* en el deber moral (Mèlich 2010: 230).

En tal sentido —y en esta línea van muchos de los esfuerzos levinasianos—, la orientación al Otro carece de motivación o justificación, sin que sea por ello arbitraria o absurda. Tal es el milagro de la responsabilidad por el Otro en la brecha del *pathos de lo interhumano* (Moreno 2004).

Y, sin embargo, la compasión del samaritano va a encontrar un camino desde la soledad o el aislamiento hacia la sociedad, no la de la *ciudad*, sino hacia la “pequeña sociedad” de una *posada* en el camino. La orientación primera al Otro pasará de ser *pre-cívica* a ser *proto-cívica* (vid. Lévinas 2015: 69-70).

Ciertamente, ni el hombre herido ni el samaritano tienen a nada ni nadie que les arrope o proteja. Los dos se encuentran solos, uno con su desgracia, el otro con su responsabilidad. El hombre herido puede, al menos, suplicar ayuda y esperar a Otro que le socorra, pero el samaritano no tiene a nadie, en principio. La asistencia *urge*, y no hay *red asistencial* alguna.

II.4. De la vida eterna y alguna o tra recompensa, más inmediata

Considerada desde su contexto, se trata de una parábola presidida por dos preguntas que se mantienen *fuera* del propio relato, la primera de las cuales versa acerca de qué se ha de hacer para alcanzar la vida eterna. En el relato mismo, sin embargo, no se alude a recompensa alguna. En este sentido, la parábola es seca y directa, escueta y muy objetiva, casi “conductual”. Quizás fuese necesario,

¹⁴ Algunos de los pintores que pintaron la escena se imaginaron al levita y al sacerdote mirando de reojo lo que hacía el samaritano. En especial, G. Conti y Balthasar van Cortbemde.

en efecto, narrar la anécdota de este modo casi “fílmico”, decíamos antes, a fin de que se pudiese mostrar la *consistencia* del acto de *socorrer* al hombre-en-precario, más allá de recompensa alguna, e incluso cuestionando que la razón última de esa acción fuera la inicial búsqueda de recompensa. Por otra parte, la fuerza del impulso de la compasión parece minimizar cualquier pregunta acerca del “interés”, entiéndase, en torno a alguna posible recompensa que no fuese la de una posible *gratificación psicológico-emotiva* —la gran amenaza para el tránsito de la compasión a la virtud—. No es una cuestión nimia la posibilidad de obtener una posible *gratificación*, lo que guardaría relación con una interpretación sesgada no ya simplemente religiosa, sino psicologista, del relato. Ya Adam Smith llamó la atención acerca del carácter gratificante de la *benevolencia* para quien la ejercita, que incluso puede conducirle a despreocuparse de la *corrección* de la misma —lo que no sucede con otras “pasiones” (Smith 2016: 510-511; cfr. Arteta 1996: 129 ss., Nussbaum 2006: 459 y Nussbaum 2008: 392-393)—. La literatura sobre la compasión da perfecta cuenta de esta amenaza (ver notas 3 y 4).

II.5. De la compasión a la acción. La virtud de delegar como tránsito de la responsabilidad al problema

Era y es importante destacar que el gesto del samaritano no se reduzca a la reacción emotivo-compasiva. No creemos que con la parábola se intente estimular en el receptor un sentimiento de *empatía* o suscitar *lástima* (lo que sería uno de los reproches que suele dirigirse a quienes conceden gran relevancia a la compasión). El propósito de la parábola no es, en ningún sentido, *lacrimógeno*, sino más bien incitar a una *compasión activa* y orientar la *acción* en favor del Otro. Sin obras, la compasión puede tornarse superflua y mezquina, encubriendo el altruismo narcisista (*endocéntrico*, centrado en mí mismo) del que puede partir y en el que puede desembocar. Más bien se trata de situar al receptor de la parábola respecto a la posibilidad de una *asistencia atenta* a los medios de auxilio (en su materialidad: aceite, vino, cabalgadura y, luego, posada), casi con el propósito de alcanzar un eficaz *know how* ético-práctico.

Ciertamente, si la compasión se ha convertido actualmente en un tema crucial, se debe en buena medida a la necesidad de dar respuesta a una sociedad posmoderna fría, pragmática, individualista-psi, *soft*, estetizante, de “pose y circunstancia”,

así como al neoliberalismo más despiadado¹⁵, y no menos a la ética indolora del *post-deber* (Lipovetsky 1994). Por ello se ha pensado a fondo evitar el mayor riesgo de la compasión: que el sujeto compasivo crea en su autosuficiencia, confundiendo la *virtud* que podría desprenderse de la emoción compasiva con el propio *bienestar psicológico* (incluso *narcisista*) que puede suscitar, hasta incluso conducir a una inhibición de la acción moral en favor de un *altruismo indoloro* (Arteta 1996: 129 ss., Aranguren Gonzalo 1998: 117, Nussbaum 2008: 442 y Béjar 2011: 176), apenas capaz de trascender hacia la virtud. Lo decisivo estriba, en este sentido, en que la compasión encuentre un camino hacia y en la responsabilidad, y esta sea capaz de formularse, respecto a la precariedad del Otro, como un problema que se debe resolver. El vínculo entre *compasión*, *responsabilidad* y *acción* aparece como crucial.

Es precisamente en la transición del *camino* a la *posada* donde la parábola da un giro importante. El gesto individual de la compasión activa, casi reservada, se torna abierto a la *asistencia social* en un horizonte ya no *pre-cívico*, sino *proto-cívico*. Al convertirse la responsabilidad en problema, el cuidado se torna casi “coral” o, si preferimos decirlo así, “en red”, generándose un *continuum* de asistencia firme y convincente. No se repara lo suficiente en que el samaritano va a buscar y encontrar ayuda. Quizás se deba a que suele leerse la parábola como si se tratara de sobredimensionar la figura del “buen samaritano”. Y, sin embargo, a quien se pretende mostrar es justamente a un *héroe menor* (Arteta 2002: 129 ss.) que no viene a herir nuestra conciencia de sujetos de virtud mediana, de corto alcance¹⁶, con un ideal excelso, sino a ofrecernos una vía de acción concreta y eficaz, emulable, como *asistencia y delegación*.

Podrá permitírseme una observación al margen. Creo que puede resultar ilustrativo considerar por un momento el modo en que, antes de mediados del s. XVII, Rembrandt asume el episodio del buen samaritano como motivo pictórico. En la abundante iconografía al respecto, fue él quien con más empeño quiso retener el momento en que el samaritano deja en *custodia-y-cuidado* al hombre herido en la posada. La mayoría de los pintores optaron por mostrar el momento mismo del cuidado, la compasión, etc., en la soledad del encuentro en el camino.

¹⁵ Cfr. Nussbaum 2008, y en España: Arteta 1996, García-Baró y Villar 2008, Mèlich 2010, por ejemplo.

¹⁶ Cfr. Gomá 2009: 219, sobre la idea de que el mal ejemplo me absuelve, el bueno me condena.

Rembrandt, sin embargo, se deja fascinar por ese momento de *delegación del cuidado* fruto de la conversión de la *proximidad* y la *responsabilidad* en *problema*. ¿Consideraron los otros pintores que esa delegación desmerecería acaso del momento “excelso” de la compasión y la caridad, quedando deslucida la meritoria virtud del samaritano como *gran héroe*? No parece haberlo pensado así Rembrandt, quien, además, hace intervenir a los trabajadores de la posada; incluso otras personas hospedadas manifiestan su curiosidad (versiones de 1633 y 1648). Nadie en la escena permanece *indiferente*. El suceso se ha tornado, así pues, público, casi *cívico*, pero estamos aún en el campo. Al mismo tiempo, la vida cotidiana sigue su curso: en la versión de 1633, una mujer saca agua de un pozo... Se expresa, de este modo, que el encuentro entre el samaritano y el hombre herido ha sido *re-integrado* en un entorno *proto-cívico* y de *cotidianidad*.

Pero apenas se dice nada del posadero. Su “profesionalidad” no es objeto de atención ética, porque todo debe concentrarse en nuestro *héroe menor*. La pregunta final acerca de la *proximidad* se refiere solo a “los tres”: el sacerdote, el levita y el samaritano. Sin embargo, es importante que no se critique la delegación del samaritano en el posadero. La parábola podría haber concluido en el gesto de subir el samaritano al hombre herido en su cabalgadura. Sin embargo, el narrador comprendió la necesidad de dar cuenta (y publicidad) de ese tránsito a la posada (Lévinas 1977: 190) como medio de delegación de la asistencia, a fin de comprender las posibilidades de la articulación entre *compasión pura* y *red asistencial*.

II.6. Delegación, eficacia y confianza

La delegación exige una forma de *ausentarse* o un *distanciarse* que deja paso a un Otro *autorizado*. Me dejo sustituir por Otro en quien confío, lo que no me impide seguir ostentando la responsabilidad principal. Sin embargo, gracias a la delegación, la responsabilidad encuentra un modo de distribuirse tal que no solo su peso puede aligerarse, sino que se torna ella misma más eficaz. La delegación supone cierta complejidad, pues ha de combinar cierto grado de circunspección, prudencia, estrategia, incluso cálculo y, por otra parte, *confianza* en aquel o en aquella institución en la que se delega. En la parábola, por lo demás, la confianza debe ser recíproca, pues el samaritano debe confiar en el buen hacer del posadero y este, a su vez, debe confiar en que el samaritano le pagará a su vuelta la custodia del hombre herido.

Delegar, en efecto, es arriesgado. Se provoca un daño enorme cuando se escuchan noticias acerca de corrupción y maltratos en instituciones en las que se delega el cuidado, y para las que es esencial una gran dosis de confianza, a fin de poner bajo su responsabilidad el cuidado de Otros muy vulnerables. Se desacredita la institución y se inhibe la delegación. Tan grande es la confianza que se ha de depositar, que debe ser *controlada*, debiéndose configurar, de este modo, un sistema-de-confianza, que, al mismo tiempo, se acredite en su eficacia técnica, gestiona y profesional.

Que los lugares, tiempos e instituciones intermedias resulten imprescindibles, no habría de obstaculizar para reconocer la *dimensión ética originaria* en que *se gesta* la red asistencial. El camino que conduce *desde la compasión a la responsabilidad*, de esta al *problema* y a la exigencia o a la recomendación de *delegar* debería poder ser recorrido en sentido inverso, a no ser que no importe que el sentido ético desaparezca en favor de la *resolución de problemas* meramente funcional, simple y eficazmente gestiona¹⁷. Una tentación muy contemporánea —y que afecta a la democracia misma (cfr. en un sentido crítico, Nancy 2009)—.

II.7. Un continuum de atención y comunidad

Es decisivo que el gesto de *delegación* del samaritano no se deje confundir con una excusa para la dejación, el olvido o la negligencia (Nussbaum 2008: 442). En el *continuum*, la responsabilidad sigue su camino como *cooperación*. Hay, en efecto, una continuidad que recorre el paso desde la *asistencia* del samaritano en la soledad *pre-cívica* del camino, “sobre la marcha”, “aquí y ahora”, etc., hasta la *delegación* en el posadero, una continuidad que se refuerza con el futuro retorno del samaritano a la posada. Hay, así pues, continuidad entre los medios puestos al alcance del dar-socorro: *tiempo* (Béjar 2001: 123, 128 y 180), *vino*, *aceite*, *caballo*, *dinero*, *posada*. Ahora podemos considerar, de cara a pensar la posibilidad de una *virtud republicana*, que es esencial que se produzca ese paso desde la pulsión *compasiva* del samaritano a su condición de *ciudadano*, que en la parábola se concentra, *proto-cívicamente*, a modo de transición, en la delegación en el posadero.

¹⁷ Vid. nota 2. Cfr. Nussbaum 2008: 447: «Hay razones para pensar que la compasión dota a la moralidad pública de los elementos esenciales de la concepción ética, [...] sin los cuales toda cultura pública estaría peligrosamente vacía y desarraigada».

III. EXIGENCIAS RADICALES, PREGUNTAS INQUIETANTES (SOBRE LA ASTUCIA DEL BIEN)

En el verano de 2019, Europa asistió al vergonzante espectáculo, con amplio seguimiento mediático, de cómo se obstaculizaba que un barco de *Open Arms*, con cientos de inmigrantes a bordo, encontrase un *puerto* (una *posada* transitoria) donde desembarcarlos. La situación se dio por “resuelta” a finales de agosto. La ética se enfrentaba, una vez más, a una política incapaz de acoger y/o responder. Después de la fotografía tomada en septiembre de 2015, en una playa de Turquía, del niño Alan Kurdi, las imágenes de la desesperación de los rescatados en el *Open Arms* nos recuerdan que la vida de los Otros está en nuestras manos, a la misma altura que nuestra responsabilidad — en este caso, *indignada* (cfr. Nussbaum 2006: 391)—.

Atender a *un Otro* no es fácil para la política tal como se la suele concebir y practicar. Cuando en 1996 Derrida hablaba y escribía acerca de *la hospitalidad*, no estaba pensando solo en la acogida del Otro como recién llegado en una patria/nación, o en la propia casa (Lévinas 1977: 190), sino en un acoger que significase, verdaderamente, responder a la demanda del Otro. Y planteaba el conflicto entre “la” *Ley de la hospitalidad*, venida no se sabe bien de dónde, que exigiría la acogida sin condiciones ni reservas de “*un Otro*” que ni siquiera pudiera ser etiquetado como “extranjero” (Derrida 2006: 31-33) y, por otra parte, “*las*” *leyes* de la hospitalidad, arbitradas, gestionadas políticamente como medios de filtro y discriminación.

Sin duda, como en Butler, incluso con mayor intensidad, la huella del pensamiento ético levinasiano se dejaba sentir en Derrida, atento a la dramática tensión entre aquella *Ley* y estas *leyes*..., de modo que habrían de transgredirse recíprocamente (Derrida 2006: 79, 81 y 83). En el caso de la transgresión de *las leyes* por *la Ley*, ni siquiera se habría de exigir el cumplimiento de *La Ley* en seguimiento de un Deber. La *Ley* de hospitalidad (incondicional) sería

...por lo tanto una ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en definitiva. Un llamado que manda sin exigir. Porque si practico la hospitalidad *por* deber [y no sólo *en conformidad con* el deber], esta hospitalidad como pago ya no es una hospitalidad absoluta, ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía, ofrecida al otro, una hospitalidad inventada para la singularidad del recién llegado, del visitante inesperado (Derrida 2006: 85 y 87).

Y, sin embargo, cuando se trata de *un Otro*, ¿podríamos mantener las reticencias frente a la responsabilidad por *deber*?, ¿se debería mirar de reojo o sospechar de esta *exigencia* de responder al Otro, sea *por deber* o *por ley*? En el pasaje de Lucas, la situación se desarrolla *antes del deber*, solo gracias a la *compasión*. Pero justo por ello surgirían preguntas incómodas: ¿acaso no habría de poder exigir el Otro, *urgentemente*, una responsabilidad sin importar su procedencia, y quizás ni siquiera sus argumentos, que no dejase la atención a su precariedad al albur ni de la compasión (no asegurada), ni de la indiferencia?, ¿no sería *necesario delegar en el legislador*?, ¿no podría esperarse una oportunidad, si no la mejor, sí la más inmediata y urgente, ella misma precaria, de las posibilidades de una *compasión correcta*, aunque también fuese, en los tiempos de la ética indolora, autocomplaciente? En fin: ¿se dejaría pensar algo así como una *astucia del bien*, que se valiera de todos los medios, incluso de un bien que lo fuese, aunque ya no como un bien *moral*?

Tensión parecida a la que se da entre *la Ley* y *las leyes* (de la hospitalidad) es la que se da entre la responsabilidad compasiva pura, casi diríase que “ciega” (con su propio “velo de ignorancia”), vulnerable frente al riesgo de poder errar sus motivos y sus beneficiarios (¿acaso el samaritano se pregunta a quién está ayudando, o si es adecuado y correcto el socorro que está prestando?) y, por otra parte, la exigencia de encontrar medios, de agenciar el socorro, facilitar la ayuda, instituir la, ¿quizás, quién sabe, obligarla? Que sea necesario entrar en la sociedad y el mundo (primero, proto-cívicamente) es precisamente lo que muestra el pasaje de Lucas 10, 25-37. Como en *las leyes* de la hospitalidad habría de poderse reconocer que *la Ley* no podrá ser sin la finitud de las leyes, así se habría de reconocer la *compasión inteligente* como una *compasión finita* que tiene que ponerse “manos a la obra”, asistir de inmediato, *urgentemente*, pero también *saber-delegar* como signo de una *inteligencia cómplice de la bondad*, a sabiendas de que más vale la delegación que el abandono, así como es preferible que haya leyes de hospitalidad a que, por ser políticamente imposible, la *Ley* fuese abandonada por inútil¹⁸.

¹⁸ Quizá debamos pensar que la enseñanza más importante de la parábola sea que el paso de la ética es ineludible, antes y/o después de la política, lo que implica cuestionar el cálculo, el tacticismo político como la actitud privilegiada en ese ámbito, buscando una complementariedad que se deja explorar en «la unidad de la razón práctica en la multiplicidad de sus usos» (Velasco 2000), por ejemplo.

En efecto, es preciso que se muestre o visibilice la precariedad, y que, un paso más allá del fondo *páthico* de la compasión¹⁹, esta pueda ser aprendida en una *pedagogía* de la compasión (Nussbaum 2008: 471 ss.; en un sentido crítico, Mèlich 2010: 231) que sepa encontrar un camino *práctico* y convertir la responsabilidad por el Otro en un problema compartido.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren Gonzalo, L. A. (1998): *Reinventar la solidaridad: voluntariado y educación*, PPC, Madrid.
- Arteta, A. (1996): *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona.
- Arteta, A. (2002): *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Pre-textos, Valencia.
- Augé, M. (2000): *Los no-lugares: espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona [ed. orig.: 1992].
- Bauman, Z. (2009): *Ética posmoderna, Siglo XXI*, México [ed. orig.: 1993].
- Béjar, H. (2001): *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo*, Anagrama, Barcelona.
- Butler, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires [ed. orig.: 2004].
- Derrida, J. (y Dufourmantelle, A.) (2006): *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires [ed. orig.: 1997].
- Finkielkraut, A. (1988): *La sabiduría del amor*, Gedisa, México [ed. orig.: 1984].
- Domingo Moratalla, A. (1997): *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, PPC, Madrid.
- García-Baró, M. y Villar, A. (coords.) (2008): *Pensar la compasión*, UP de Comillas, Madrid.
- Gomá, J. (2009): *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1983): *Teoría y realidad del Otro*, Alianza, Madrid [ed. orig.: 1981].
- Lévinas, E. (1977): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca [ed. orig.: 1961].
- Lévinas, E. (1987): *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca [ed. orig.: 1978].
- Lévinas, E. (2006): «Paz y proximidad», en *Laguna XVIII*, pp. 143-151 [ed. orig.: 1984].
- Lévinas, E. (2015): *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid [ed. orig.: 1982].
- Lipovetsky, G. (1994): *El crepúsculo del deber. La ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona [ed. orig.: 1992].
- Lucas (2018): *Evangelio de Lucas, Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brower, Bilbao.
- Mèlich, J.-C. (2010): *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona.
- Moreno, C. (1987): «The curvature of the intersubjective space: sociality and responsibility in the thought of E. Levinas», en *Analecta Husserliana XXII*, pp. 343-352.
- Moreno, C. (2004): «Rostros sin Mundos. Inmanencia de la proximidad y pathos de lo interhumano en la metafísica de E. Lévinas», en Barroso, M. y Pérez, D. (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, pp. 149-176.
- Nancy, J.-L. (2009): *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires [ed. orig.: 2008].
- Nussbaum, M. (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz Editores, Buenos Aires [ed. orig.: 2004].
- Nussbaum, M. (2008): *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona [ed. orig.: 2001].
- Smith, A. (2016): *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid [ed. orig.: 1759].
- Sontag, S. (2003): *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Madrid [ed. orig.: 2003].
- Velasco, J. C. (2000): *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

¹⁹ «Tenemos que estar en guardia para que la invitación a lamentarnos por las penurias de otras personas no alimente un comportamiento autoindulgente y autocomplaciente en lugar de una disposición real a ayudar. Las personas pueden sentir con demasiada ligereza que han hecho algo moralmente bueno porque han tenido una experiencia relacionada con la compasión, sin sentirse obligadas a tomar ninguna de las medidas para cambiar el mundo que podrían acarrearles dificultades y sacrificios reales. La tragedia griega existía en una cultura donde era muy raro que los objetos de la compasión trágica recibieran alivio y, casi nunca, justicia [...]. Esto no quiere decir que la compasión por sí misma entrañe malas tendencias; significa que las personas muchas veces son demasiado débiles para mantener fija su atención en un curso de acción, y que con frecuencia es mucho más fácil una sensación momentánea que un compromiso sostenido» (Nussbaum 2008: 442). Vid. nota 2.